أبعاد المحبة في التصوف الإسلامي

د. بركات عمار[1]

مقدمة

التصوف حركة دينية ظهرت في العالم الإسلامي في نهاية القرن الثاني الهجري، بدأت في إطار نزعات فردية؛ دعت إلى الزهد والتقشف، ثم أصبحت طريقة يُعرف بها أصحابها كشكل من أشكال الإلتزام الروحي والديني، لكنها بعد القرن الخامس الهجري أصبحت مدرسة نظرية فلسفية لها رؤية للعالم والوجود.

وقد قام التصوف على مبادئ روحية، ممَّا كوَّن لدى أصحابه فلسفةً قِوامها السلام والأمن والمؤاخاة، ونبذ العُنف والعداء والبغض، وكان أساس هذه القيم هو المحبة أو الحب الإلاهي، الذي وإن اختُلِفت تجربته الدينية من سالك لآخر فإنَّه طريق طويل أمام المتصوف.

وهنا أُثيرَت إشكالية حول أبعاد المحبة لدى المتصوفة، ومدى علاقتها بواقع المجتمع الإسلامي.

أولا: <u>مفهوم المحبة</u>

المحبة أو الحب لهما نفس الدلالة، حيثُ لغوياً يعني حسب "ابن منظور": "الحُبُّ: نقيض البُغض، والحب؛ الوداد والمحبة، وكذلك الحِب بالكسر...والمحبة أيضاً اسم للحب، والحِباب بالكسر: المحابَّة والموادة والحب، قال أبو ذؤيب:

فقلتُ لقلبي: يا لك الخير إنَّما*يدليك للخير الجديد حبابها. وحبَّب إليه الأمر: جعله يحبُه وهم يتحابون: أي يحب بعضهم بعضاً"(ابن منظور.ج.ج9.دت:844).

وبهذا فإن العرب قد عرفوا الحب، وخصوصاً الحب العُذري وذلك في العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة. أما بمجيء الإسلام فقد تغير معنى الحب قليلا، فقد ورد لفظ الحب كثيراً في القرآن الكريم، "والأمر اللافت حقاً أنه لم يرد وصفاً للعلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة، بل لمجرَّد الميل والتعلُّق"(عبد الله.م.1980:23)، حيثُ وصف الله المؤمنين بقوله تعالى:"والذين آمنوا أشد حبا لله"(البقرة:165)، أما لفظ العشق فقد ورد بلفظ الشغف، وذلك في العلاقة بين الرجل والمرأة في سورة يوسف في قوله تعالى:"قد شغفها حباًّ".

أما فيما يخصُّ معنى المحبة عند المتصوفة؛ فهي على قسمين "المحبة من العبد لله تعالى: إرادة التقرُّب إلى الله وتعظيمه. المحبة من الله تعالى للعبد: أن يخصَّه بالقُرب والأحوال العالية"(الرازي.ي.2002:31). وتعتبر المحبة كمقام مع المعرفة آخر المقامات في الطريق الصوفي؛ إذْ يبتدئ بالذكر وصولاً إلى المحبة، "وأحياناً يُنظَر إليهما (المحبة والمعرفة) على أنهما مكمِّلين لبعضهما، ومرة يكون الحب أعلى من المعرفة، وأخرى تكون المعرفة أعلى"(شيمل.آ.2006:149).

---

[1] مخبر البحوث التاريخية والاجتماعية جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر

وما يُلاحَظ على مفاهيم الفكر الصوفي عامَّة والمحبة خاصةً أنها ذا طابع تراتبي؛ بمعنى يقسِّم المتصوفة كلَّ مفهوم على أساس درجات: عامة–خاصة–وخاصة الخاصة، ويجعلون أنفسهم في درجة خاصة الخاصة، ولعل هذا التقسيم –وإن كان نظرياً– قد أثَّر عليهم خصوصاً في تصوفهم الطُرقي؛ حينما جعلوا مراتب في الزاوية أو الطريقة: "الشيخ" (أعلى التراتب)، "المُريد"، "الشاوش"، "الخادم"، "المنشِد". وهذا التراتب هو أساس التربية لديهم، ويؤثِّر الشيخ بسُلطته المقدسة على المُريدين لاعتقادهم بامتلاكه معرفة لا يُدركونها ينعتونها "السر".

وعموماً تُقسَّم محبة الناس لله إلى ثلاث مستويات: (الرازي.ي.2002:31)

1- حب للإحسان المُفاض عليهم في الدنيا والمأمول في الآخرة، وهذا الإحسان من غير استحقاق منهم عليه جلَّ جلالُه.

2- حب للصفات التي صدر منها هذا الإحسان، وهو أرقى من الحب الأول، لأن صاحبه ارتقى من النعمة إلى المُنعم، ومن الأفعال إلى الصفات، وهو خواص المؤمنين.

3- حب الذات يُحبها العبد لكمال ذات الله وصفاته وقدسه.

فالقسم الثالث من المحبة لا تُقدَّر بسبب لأن السبب يزول، وهي المحبة الإلاهية، حيثُ يقول "يحي بن معاذ الرازي" (ت 258هـ): "حقيقة المحبة أنها لا تزيد بالبرِّ ولا تنقص بالجفاء"(الرازي.ي.2002:31)، لهذا قد أدلا المتصوفة المتصوفة الأوائل دلوهم وآراؤهم في القسم الثالث من المحبة.

ثانيا: آراء المتصوفة في المحبة

يستند الصوفيون في عقيدتهم بخصوص المحبة على الإسلام النُصوصي (القرآن والسنة)، فمن الآيات القُرآنية نجد:

1. "إن كنتم تحبون الله فاتبعون يُحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم"(آل عمران:31)
2. "وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب"(الصف:12)
3. "سوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه"(المائدة:54)

والملاحَظ على هذه الآيات أنها لا تتضمن معنى المحبة، ولكن اللفظَ فقط، فالصوفية يحاولون تأويل هذه الآيات، لأن المُشكلة ليست في النصِّ في حدِّ ذاته، وإنما في تأويله وتفسيره وفهمِه، وهذا ما يرتكز عليه ليس الصوفية فحسب، بل كل الفرق الإسلامية لتبرير عقائدهم أمام العامَّة، وهذا ما يُؤدِّي بنا إلى التسليم بذلك الصِراع المَذهبي الذي بدأ سياسياً الأولى ببروز مشكلة الخلافة مع الدولة الأُموية، ثم تطوَّر عقائدياً بعد ذلك، وخصوصاً بين الشيعة والخوارج والمعتزلة، وحتى الصوفية، الذين لعبوا دوراً مهما في تأويل وتفسير القُرآن من خلال طريقتهم في التفسير من معنى اللغة إلى تأويل مُفعم بالرموز والاستعارات، دون إنكارهم للتفسير الظاهري للآيات.

وانطلاقاً من الآيات السابقة الذكر، فإن التصوُّف يعتبر المحبة لانهائية؛ فبدايتها "ظهور أثر بالخدمة، ووسطها ظهور أثرها بالشكر والهيام، ونهايتها ظهور بالسكون والصحو في مقام العِرفان، فلهذا انقسم الناس على ثلاث مراتب؛ أرباب الخدمة وأرباب الأحوال وأرباب المقامات"(بن عجيبة.ع.دت.32).

ولا عجب أن تكون المحبة لا نهائية لأن المحبوب ليس له نهاية، وهذا ما أقرَّه "ذو النون المصري"؛ إذ "أنه قابل امرأة على شاطئ البحر فسألها: ماهي نهاية الحب؟ قالت له: يا بطّال، الحب ليس له نهاية، فقال: لماذا؟ قالت: لأن المحبوب ليس له نهاية"(شيمل.آ.55:2006).

و"الجُنيد" يقول: "المحبة ميل القلوب"(الشرقاوي.ح.254:1987)، ومعنى ذلك أن يميل القلب إلى الله من دون تكلُّف بتعظيم الله ومحبته للعبد تكون باصطفائه وسلبه فلا يصلح لغيره من العباد.

ويقول "سهل": "من أحب فلا عيش له"، ومعنى ذلك أن المحب يتلذذ ويسعد بكل ما يرد إليه من حبيبه الذي هو الله من بلاء وابتلاء، ونعمة ونقمة فهو العيش الحقيقي، أما معنى لا عيش له؛ أن المحب لا عيش له مع الخلق لأنه يحيا مع حب الله وعشق الله، ولا يرى حبيباً سواه ولا عيش مع غيره، فيذهب عيشه من الدنيا ويبقى عيشُه لله تعالى(الشرقاوي.ح.255:1987).

ويوجد من المتصوفة من يجعل قرب العبد وحالته أساساً لدخول القلب إما في الخوف وإما في المحبة، وذلك بمشاهدة القلب وكشفه للذات الإلاهية، وهذا ما يفسره "أبو نصر الطوسي" حين يتحدث عن حال الخوف بقوله في كتابه "اللمع": "فأما حال الخوف فإنما ذكرنا الخوف والمحبة، لأن القرب يقتضي حالين: فمنهم من يغلب على قلبه الخوف من نظره إلى قرب الله منه، ومنهم من يغلب على قلبه المحبة، وذلك حسب ما قسَّم الله للقلوب من التصديق وحقيقة الايقين والخشية، وذلك من كشف الغيوب؛ فإن شاهد قلبه في قُربه من سيِّده عظمته وهيبته وقُدرته، فيُؤديه ذلك إلى الخوف والحياء والوجل، وإن شاهد قلبه في قُربه لطف سيِّده وقديم عطفه وإحساسه له ومحبته أدَّاه ذلك إلى المحبة والشوق والقلق والحرق والتبرُّم بالبقاء"(الطوسي.أ.55:2001).

إذا كانت هذه حقيقة المحبة، فكيف السبيل للوصول إليها؟ يُجيبنا "معروف الكرخي" بقوله: "المحبة ليست من تعليم الخلق، إنما من مواهب الحق وفضله"، وقال "النصراباذي": "باتباع السنة وبأداء الفرائض تنال القربة، وبالمواظبة على النوافل تُنال المحبة"(الرازي.ي.32:2002). ويستند هذان القولان باتباع السنة والتزام النوافل على الحديث القُدسي: "وما يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه"، وفي هذا المعنى يقول "ذو النون المصري": "من علامات المحبة لله متابعة حبيب الله في أخلاقه وأفعاله وأمره وسنته"(السلمي.م.30:2003). ومما هو جدير بالذكر أن المحبة في بداية التصوف أي حركة الزهد، لم تظهر بشكل جلي لأنها لم تكن أساس الزهَّاد والعبَّاد، على العكس في التصوُّف النُخبوي؛ أين اتخذت المحبة أو الحب الإلاهي أساس الاتجاه الصوفي–كما سنرى– خصوصاً مع أبرز المتصوفة: "رابعة العدوية"، "الحلاج"، و"ابن عربي". فكيف ينظر هؤلاء للحب الصوفي؟

أولا: رابعة العدوية

هي أم الخير رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية، توفيت سنة 185هـ، لها أبيات في الحب الإلاهي، حيثُ تقول: (العجم.ر.274:1999)

أحبك حبين: حب الهوى * وحباً لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى* فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له * فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا، ولاذاك لي * ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ويعلِّق "أبو حامد الغزالي" على أبياتها بقوله: "ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها"(الغزالي.أ.ج4.دت.302).

ومن أبياتها يتبين أن "رابعة العدوية" تقسم الحب الإلاهي إلى قسمين: حب الهوى، وحب الذي هو أهل له، "ومعنى قولها حب الهوى أي رأيتك فأحببتك عن مشاهدة اليقين لا من خبر وسمع وتصديق عن طريق النعم والإحسان...وأما الحب الثاني الذي هو أهل له فتعني به حب التعظيم والإجلال لوجه العظيم ذي الجلال...لأن حبي لك لا يوجب لك جزاء عليه"(الحفني.ع.176:1992)، لهذا اعتُبِرَت العدوية شاعرة المحبة الإلاهية.

ثانيا: الحلاج

هو الحسين بن المنصور الحلَّاج، ولد في "البيضاء" من بلاد فارس، ونشأ في "بواسط" وانتقل إلى البصرة وحجَّ ودخل بغداد، وظهر أمره سنة 299هـ، من أهم كتبه "الطواسين"، توفي سنة 309هـ(حمدي.أ.2000:102-103).

لقد جعل الحلاج الحب الإلاهي أساس تصوُّفه لبلوغ الفناء والاتحاد والحلول مع الله، وهذا ما نجده في أهم أبياته، حين يقول: (خياطة.ن.157:1994)

إذا بلغ الحب الكمال من الفتى * وغاب عن المذكور في سطوة الذكر

يشاهد حقاً حين يشهده الهوى * بأن صلاة العارفين من الكفر

ويتحدث عن حالته بقوله: (شيمل.آ.84:2006)

ولا هممتُ بشرب الماء من عطش * إلا رأيتُ خيالاً منك في الكأس

ويُفسِّر ذلك بقوله:

أنت بين الشغاف والقلب تجري * مثل جري الدموع في أجفاني

ونوضح نظرة الحلاج التصوفية أكثر بقوله: "تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه، ولا حروف، وفي الأزل حيثُ كان الحق ولا

شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها وأسنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حدّ، فكانت هذه المحبة علَّة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يُشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر، فكان آدم من حيثُ ظهور الحق بصورته فيه وجه هو هو"(تركي.إ.2007:189).

ومن هذا القول يتبين أن الحلاج يحدِّد أصل المحبة من خلال الرجوع إلى بداية الخليقة، والشيء المُضاف على القصة عند الحلاج أن آدم مخلوق من حب الله، لذلك فإن محبة العبد لله ممكنة ومطلقة لأنها رجوع إلى الأصل ومنبعها الطبيعي.

انطلاقاً من ذلك يتحدث الحلاج عن الحلول: حلول الناسوت في اللاهوت، وعن الفناء، وعن الشطحات الصوفية التي يقولها المتصوف ويُدركها بفهمه الخاص، بينما تبقى غامضة عند العوام، وهذا ما يقوله من خلال هذه الأبيات: (تركي.إ.2007:189-190)

سبحانه من أظهر ناسوته * سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً * في صورة الأكل والشرب

حتى لقد عاينه خلقه * كلحظة الحاجب بالحاجب

وله أبيات أخرى:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا * نحن روحان حللنا بدنا

نحن مذ كنا على عهد الهوى * تُضرب الأمثال للناس بنا

فإا أبصرتني أبصرته * وإذا أبصرته أبصرتنا

أيها السائل عن قصتنا * لو ترانا لم تفرق بيننا

روحه روحي وروحي روحه * من رأى روحين حللنا بدنا

ويبدو أن الحلاج من شدَّة حبه بلغ به الأمر أن جعل تفسه هو الحب فعلاً، ولعلا قصته تبين ذلك: "عندما كان الحلاج في السجن سأله أحد الدراويش، قائلاً: ما الحب؟، فقال له: ستراه اليوم وستراه غداً، وستراه بعد غد. وفي نفس اليوم قتلوه، وفي اليوم التالي أحرقوه، وفي اليوم الثالث نثروا رماده في الريح"(شيمل.آ.2006:75-76).

ثالثا: ابن عربي

هو محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الأندلسي، المعروف بالشيخ الأكبر، ولد في "مرسية" بالأندلس سنة 560هـ، استقر في دمشق وتوفي فيها ستة 638هـ، له نحو خمسمائة كتابن أهمها "الفتوحات المكية" وهي أشهر موسوعة صوفية في المعارف الصوفية (حمدي.أ.2000:107).يجعل ابن عربي الحب أساس دينه وتصوفه، حيثُ من شعره يقول: (العجم.ر.1999:274)

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة * فمرعى لغزلان ودير لرهبانِ
وبيت لأوثان وكعبة طائف * وألواح توراة ومصحف قرآنِ
أدين بدين الحب أنَّى توجهتْ * ركائبه فالحب ديني وإيماني

وعن نظرته للحب لا يختلف ابن عربي عمَّن سبقوه، حيثُ حسب "روجيه غارودي" في كتابه "الإسلام" أن ابن عربي يؤكِّد الاستمرارية نفسها والوحدة ذاتها، ويميِّز ثلاثة ضروب من الحب: الحب الجسدي، هو الحب الذي يسعى إلى إشباع رغباته الخاصة، والحب الروحي أي الحب الذي لايشغله أي شيء عن إرضاء المحبوب دون أن يبقى للعاشق إرادة أخرى ولا قصد سوى معشوقه، والحب الإلاهي يمنح معناه التام أشكال الحب، إذ يرفع عنها تحديداتها، فلا الحب الجسدي ولا الحب الروحي مستبعدان وكلاهما رمزان مرحلتان لحب أسمى(غارودي.ر.2001:25).

فالحب عند ابن عربي يتَّسم بالتدرُّج (يقول بفكرة التدرج أيضاً القديس أنسلم في الفلسفة المسيحية عندما يوظفها في البرهان الكمال لله)، فالحب الجسدي أول درجة ، ثم الدرجة الثانية الحب الروحي، ثم الدرجة الثالثة الحب الإلاهي، لذلك قال ابن عربي أبياته عندما وصل إلى الحب الإلاهي، لذلك يرى أنه في مرحلة من مراحل الشهود القلبي أدرك ان الله هو خالق جميع الكائنات كما أنه عالم بجميع المعتقدات، وأن هذه المعتقدات جميعها لا تخرج عن علمه ولا تند عن إرادته"(إبراهيم.ي.2006:61).

فهو يحب خلق الله لأنه يحب الله، والله هو خلق هؤلاء الخلائق، الذين يحبهم الصوفي، ومحبته لهم تعني مسالمتهم وعدم إيذائهم، وبالتالي فمحبة خلق الله ناجمة عن محبة الله، فالأولى حب أفقي ما بين الصوفي والخلق، والثانية حب عمودي ما بين الصوفي والله.

ومنه ومن خلال ما سبق يُمكن القول أن المتصوفة قد أبدَوا عنايةً بالمحبة لكونها بداية ونهاية، وسيلة وغاية الطريق الصوفي، وقد ظهر جليًّا عند كل من رابعة العدوية، الحلاج، وابن عربي، مما مثّل الحب الإلاهي لديهم تجربة روحية شخصية، لكن إلى أي مدى لهذه التجربة ارتباط بالواقع الاجتماعي الإسلامي؟

<u>ثالثا</u>: <u>المحبة وواقع المجتمع الإسلامي</u>

يمثّل التصوف تجربة دينية بامتياز، لكن هذا لا يعني أنه متَّسم بالروحانية فقط، وإنما له أبعاد لا تظهر للعيان، وهذه النقطة التي لم يتفطن لها معظم الباحثين، وذلك عندما يتم التركيز على الجانب العقدي أو الفقهي للتصوف دون ربطه بواقع الصوفيين، باعتبار أن الصوفية ذاتهم ليسوا منعزلين عن المجتمع الإسلامي، وإن كانوا منعزلين (زاهدين) عن المجتمع، فهذا فيه دلالات عميقة عن تقشفهم وزهدهم.ونوافق "عبد الرحمان ابن خلدون" عندما بيَّن أنه في دراسة الظاهرة التاريخية لا ينبغي إهمال ما أسماه "أحوال الاجتماع الإنساني"، وما عبَّر عنه أيضاً "ألان توران" بمفهوم "التاريخانية" (**Historicité**) أي دراسة التاريخ بظروفه الاجتماعية المحيطة به.

والتصوف ينطوي على أبعاد معرفية وسياسية واجتماعية ودينية، فضلاً عن كونه تجربة خاصة ونزعة روحية تختلف درجتها ما بين سالك، وآخر(إسماعيل.م.225:2000).ولنحاول معرفة علاقة المحبة وأبعادها من خلال معطيات الواقع الاجتماعي الإسلامي؛ فأول ما بدأت به حركة التصوف هو الزهد والتقشُّف والابتعاد عن الملذات، وخصوصاً مع بداية الدولة الأُموية، التي تأثرت بثقافات مجتمعات الفرس والروم، ولعلَّ ما يدلنا على ذلك هو الحوار الذي دار بين "عمر بن الخطاب" و"معاوية بن أبي سفيان" (ض)، حين زاره في دمشق، ووجده في حالة من الملك والجاه، فقال له "عمر": "أكُسرَوِية هذه يا بن أبي سفيان؟، قال: "بل فَخُورِية يا أمير المؤمنين".

فكانت حركة الزهد منافية لانغماس المجتمع في ملذات الدنيا، ورفض للوضع القائم المتصف باللاأمن الاجتماعي، حيثُ يقول "ابن خلدون" في الفصل الذي عقده عن التصوف في مقدمته: "فلما فشا الاتباع على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختصَّ المُقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"(ابن خلدون.ع.449:2002).

ونستطيع أن نفهم كيف أن التصوف يمثل رد فعل ثوري على طغيان الحياة المادية منذ قيام الدولة الأُموية، والمحبة كانت تمثل قائد الثورة الوُجدانية الداخلية للمتصوف حتى يبتعد عن فساد الأوضاع القائمة، فهذه "رابعة العدوية" ترفض الزواج مرات عديدة، وذلك لتعلُّقها وشدَّة محبتها لله، فكانت لها من شدة محبتها مُخَيِلة خاصة ترى أنه الأَوْلى بالمحبة عن غيره.

وهذا الوضع استمر حتى الدولة العباسية، حيثُ يقول "أحمد أمين" في كتابه "ضُحى الإسلام": "كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجدًا وحانة، وقارئا (للقرآن) وزمارا، وساهرا في طرب تخمة من غنى ومسكنة من إملاق شكا في الدين وإيمانا في يقين"(أمين.أ.ج1.132:1972).

مما جعل أفراد المجتمع الإسلامي يعيشون تناقاضاً بين القيم الروحية والقيم المادية، أو بصيغة أخرى: تناقُضاً في الأدوار الاجتماعية حمل الصوفية على الميل إلى الروح على حسب المادة، وإن كان الإسلام يجمع بين الروح والمادة.

كذلك ثاني بُعد أثرت به المحبة هو اختلاف نظرة الصوفية عن المتكلمين والفقهاء والفلاسفة، بل وصل تطرف الصوفية في المحبة إلى عداء السلطة السياسية، وخصوصاً مع الحلاج الذي كانت محبته بديلاً عن عزلته عن الواقع، "ويبدو لنا الحلاج كان من الغارقين في الوجد، وفي حال وجده كان يطير بخياله إلى الألوهية...وأن ما بداخله من شعور بالحلول أو الاتحاد بالألوهية لم يكن إلا وهم وشعور نفسي دافق مصاحب لنوع من الذهول النفسي"(إبراهيم.ي.2006:50-51).

وقد وجِّهت إلى الحلاج أربعة اتهامات من أجلها حكم وصلب وهذه الاتهامات هي:(تركي.إ.185:2007)

1. مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة والدولة.
2. اعتقاد طلابه في ألوهيته.

3. قوله بالحلول، ومن أقواله في ذلك: أنا الحق.

4. قوله بالحج بالهمة بديلاً عن الحج الشرعي.

وهذه الاتهامات للحلاج وتعذيبه ثم التنكيل به تبيِّن مدى شدة الصراع والعنف وغياب الأمن الاجتماعي في المجتمع الإسلامي بالرغم من سلمية الحلاج ومحبته الصوفية، فحدّ هذا الحب جعله مسالما، إلاَّ أن حدّه الآخر المتمثل في التطرف في هذا الحب عند الحلاج المتمثل في التطرف في هذا الحب عند الحلاج الذي نفى به الآخرين جعل رد فعلهم عنيفاً، وبالتالي التطرف في المحبة أو الحب الصوفي أنتج العنف وكان مُضاداً للسلم. ولم يقتصر هذا في الجانب السياسي فحسب، با تعدى إلى الجانب الفكري، "ولعل هذا ما يُفسِّر استهزاء الحلاج بالعلم العقلي"(إسماعيل.م.2000:230) وقد نقد الصوفية كلا من أصحاب علم الكلام والفلسفة من طريقين:

الطريق الأول: من حيثُ المنهج؛ وقد تمثل في تعويل الصوفية على الذوق –كبديل عن العقل والنقل– "الذي بواسطته يتم ذلك النور الإلاهي الذي يقذفه الله في القلب" (تركي .إ.2007:111)، ويكون ذلك بالمحبة في أعلى درجاتها.

ففي نظر الصوفية المعارف العقلية قاصرة ومحدودة ومتغيرة، كما أن معارف الوحي معطى قبلي وتسليمي في صورة أوامر ونواهي، في حين الذوق له القدرة على الكشف أي الوصول إلى المعرفة اليقينية، لذلك يغلب على جماعة العاشقين حال أخرى لأن في خمر المحبة نشوة لا يدركها إلا سراهم، وشتان بين المحبة القلبية والعلم الذي يُكتسب بالدراسة (إسماعيل. م.2000:229–231).

الطريق الثاني: من حيثُ الموضوع؛ إذا كان علم الكلام والفلسفة يبحثان في الجانب النظري أي: صحة العقائد من اهتمام المتكلمين، والوجود المُطلق من اهتمام الفلاسفة، فإن "التصوف لم يقم ليشرح عقائد ولا ليعرض أصول ومبادئ فليس الصوفية أهل نظر عقلي، وإنما أهل سلوك وطريق...ومن أجل ذلك فلقد سلك الصوفية مسلكاً معارضاً للمتكلمين"(تركي.إ.2007:112–113).

وقد تمثل هذا التعارض عملياً من خلال خصام المعتزلة باعتبارهم متكلمين خصوصاً في مسألة المحبة، وذلك كرد فعل للصوفية، حيثُ أن المعتزلة بنظرتهم العقلية يرون أن الله لا يحِب ولا يحَب حقيقة، وإنما ما ورد ذلك في القرآن يعتبر مجازاً لا يتطابق مع اللذة والعشق التي لا تليق بالذات الإلاهية المنزهة عن ذلك.

وأخيراً ثالث بعد نُضيفه للمحبة وهو قيمة التسامح والحوار وعدم معاداة الآخر، وقد ظهر ذلك جلياً في مرحلة التصوف الفلسفي، وخصوصاً مع ابن عربي وحتى الغزالي، وهذا مع نهاية الدولة العباسية وبداية عصر المماليك، حيثُ "ساد التصوف المعتدل في هذا العصر واختفت الاتجاهات المتطرفة أو كادت، واتصف المتصوفة عموما بروح التسامح" (إسماعيل.م. 2000:235).

ويبرز بوضوح عند ابن عربي حين جعل الحب دينه وإيمانه من جهة، وعاما وشاملاً للأديان من جهة أخرى، لأن في أبياته المذكورة آنفاً تبرز فكرة المحبة في أقصى درجاتها والتي عكست وبيَّنت أنها

"وسيلة لجمع الشمل بعد الفرقة والتشرذم إبان العصر السابق"(إسماعيل.م. 236:2000). فآراء ابن عربي في السلم والمحبة أسست لما يُعرف بالمعنوية أو الاتجاه المعنوي في الدين، الآخذ بروح الدين، وهذا بفهمه وفق المحبة والتسامح(ملكيان.م.2010).

وختاماً؛ أردنا في هذه الدراسة أن نبين المظهر الوجداني للسلم في التصوف الإسلامي ألا وهو المحبة أو الحب الإلاهي، وهو أقصى درجات المحبة وأكثر ما نادى به معظم المتصوفة، كرابعة العدوية والحلاج وابن عربي، فبالرغم من أن المحبة تجربة ذاتية شخصية في فلسفتهم، إلا أن ذلك لا ينفي علاقتها بمعطيات وواقع هؤلاء المتصوفة، مما جعل المحبة إعراض عن ملذات الدنيا، ومعاداة للسلطة السياسية، واختلاف مع الفقهاء والمتكلمين، ونفس هذه المحبة كانت فيما بعد تعبيرا عن التسامح والحوار والإيخاء.

المراجع

1.القرآن الكريم.

2.ابن منظور جمال الدين (دت)، لسان العرب، الجزء09، تحقيق:عبدالله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف.

3. ابن خلدون عبد الرحمان (2002)، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية.

4.ابن عجيبة عبد الله أحمد (دت)، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي.

5. إبراهيم ياسين إبراهيم (2006)، المدخل إلى التصوف الفلسفي- دراسة روحية سيكوميتافزيقية، المنصورة: دار ومكتبة الإسراء للطبع والنشر والتوزيع.

6.الحفني عبد المنعم (1992)، الموسوعة الصوفية، القاهرة: درا الرشاد، ط1.

7. إسماعيل محمود (2000)، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي- طور الازدهار(3)، بيروت: سينا للنشر، ط1.

8. الرازي يحي بن معاذ (2002)، جواهر التصوف، تحقيق: سعيد هارون عاشور، القاهرة: مكتبة الآداب.

9. الطوسي أبي نصر عبد الله (2001)، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تصحيح: كامل مصطفى الهنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1.

10.العجم رفيق (1999)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1.

11. الغزالي أبو حامد (دت)، إحياء علوم الدين، الجزء04، تقديم: بدوي طبانة، سماراغ(ماليزيا): مكتبة ومطبعة كرياطة فوترا.

12. السلمي محمد بن الحسين (2003)، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.

13.الشرقاوي حسن (1987)، معجم ألفظ الصوفية، القاهرة: مؤسسة المختار، ط1.

14. أمين أحمد (1972)، ضحى الإسلام، الجزء01، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

15.تركي إبراهيم محمد (2007)، التصوف الإسلامي-أصوله وتطوراته، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1.

16.حمدي أيمن (2000)، قاموس المصطلحات الصوفيةن القاهرة: دار قباء.

17. خياطة نهاد (1994)، دراسة في التجربة الصوفية، دمشق: دار المعرفة، ط1.

18.عبد الله محمد حسن (1980)، الحب في التراث العربي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة.

19. غارودي روجيه (2001)، الإسلام، ترجمة: وجيع أسعد، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، ط2.

20.شيمل آنا ماري (2006)، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، كولونيا(ألمانيا): منشورات الجمل.

21. ملكيان مصطفى (2010)، العقلانية والمعنوية-مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ط1.

22.وجدي محمد فريد (دت)، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد03، بيروت: دار الفكر.